Annales. Économies, Sociétés, Civilisations

La pauvreté volontaire au Moyen Âge

André Vauchez

LES DOMAINES DE L'HISTOIRE

La pauvreté volontaire au Moyen Age

Le thème de la pauvreté volontaire au Moyen Age a inspiré ces dernières années toute une série de travaux et d'études qui en renouvellent l'approche [1]. La contribution la plus importante à cet approfondissement est sans aucun doute le livre récent de T. Manteuffel : *Naissance d'une hérésie. Les adeptes de la pauvreté volontaire au Moyen Age* [2]. Il s'agit de la traduction française d'un ouvrage paru en Pologne en 1963. L'auteur y passe en revue toute une série de mouvements religieux qui, du XI[e] au XIV[e] siècle, ont fait une large place à l'aspiration à la pauvreté volontaire. Selon lui, c'est dans la Pataria milanaise, au milieu du XI[e] siècle, que serait apparue pour la première fois au Moyen Age l'idée que la renonciation aux biens de ce monde constitue une voie d'accès privilégiée à la perfection. Par la suite, tous les courants qui se développèrent dans le sillage de la Réforme grégorienne la reprirent à leur compte, selon des modalités diverses, dont la principale fut l'idéal de la « vita apostolica ». T. Manteuffel montre ensuite les tensions de plus en plus graves suscitées tout au long du XII[e] siècle par le conflit entre les adeptes de la pauvreté et la hiérarchie, qui tend à les rejeter hors de l'Église et à les considérer comme hérétiques. Cependant, la politique à la fois ferme et ouverte d'Innocent III réussit à réintégrer une partie de ces mouvements au sein de l'orthodoxie, où ils retrouvèrent pleinement leur place avec saint François d'Assise et l'ordre des Frères Mineurs. Mais l'équilibre péniblement réalisé par le Poverello et sainte Claire entre les exigences de la pauvreté intégrale et celles de la vie communautaire et institutionnelle ne fut pas de longue durée : l'ordre franciscain ne tarda pas à se briser sur cet écueil, les partisans de la pauvreté absolue se laissant séduire par les spéculations mil-

1. Les livres fondamentaux sur cette question restent, dans des optiques opposées, ceux de H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Hildesheim, 1961 (rééd.) et de E. WERNER, *Pauperes Christi. Studien zu Sozial-Religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums*, Leipzig, 1956.

2. T. MANTEUFFEL, *Naissance d'une hérésie. Les adeptes de la pauvreté volontaire au Moyen Age*, Paris-La Haye, 1970, 113 pages.

lénaristes d'un Joachim de Flore, tandis que la majorité des frères mitigeaient de plus en plus la rigueur de leurs observances. En dehors de l'ordre, se multiplièrent des courants de paupérisme radical, comme celui des Frères Apôtres de Gérard Segarelli et de Dulcino, pour l'écrasement duquel la papauté dut lancer une croisade en 1304. Au XIVe siècle, l'idéal de la pauvreté volontaire sombra officiellement dans le discrédit. Dès 1317, la tendance des « Spirituels » fut nettement condamnée par le pape Jean XXII, en même temps que les bégards, béguins et béguines. L'ouvrage s'arrête à ce moment crucial où l'adhésion à la pauvreté volontaire devient un signe d'hérésie. Mais il est bien évident que l'on pourrait prolonger l'enquête, des Fraticelles aux Lollards, et des Hussites jusqu'aux Anabaptistes du XVIe siècle.

Cette synthèse n'est pas un survol superficiel. Au mérite de la clarté, elle joint celui de la précision, et l'auteur s'appuie sur un grand nombre de textes longuement cités en notes. De chaque mouvement, il ne retient que ce qui est essentiel pour son propos, ce qui confère à son ouvrage la rigueur d'une démonstration. Tous les éléments de celle-ci, cependant, ne sont pas également convaincants. En dégageant les conclusions de quelques études récentes consacrées à la même question, nous voudrions non pas contester l'interprétation générale que T. Manteuffel donne de la pauvreté volontaire au Moyen Age, mais y apporter quelques nuances et des compléments. [1]

En cette matière, la première question qui se pose est de savoir quand et pourquoi s'est fait jour dans l'Occident médiéval l'aspiration à la pauvreté volontaire. T. Manteuffel voit dans la Pataria milanaise les symptômes d'une nouvelle attitude chrétienne vis-à-vis des richesses et s'attarde longuement sur ce mouvement dont les travaux de C. Violante et de G. Miccoli ont à juste titre souligné l'importance [2]. Il n'est pas sûr cependant que sur le point précis de la pauvreté les Patarins aient eu une doctrine originale ni une position vraiment nouvelle. L'auteur le reconnaît lui-même implicitement au début de son étude lorsqu'il indique qu' « aux yeux des réformateurs, jusque vers la fin du XIe siècle, il semblait bien plus important d'éliminer les causes qui avaient provoqué la dégénérescence de la hiérarchie ecclésiastique, devenue un instrument docile entre les mains des laïcs » [3]. De fait, la Pataria milanaise, comme les mouvements similaires que l'on rencontre à la même époque à Florence et, un peu plus tard, en France, a cherché avant tout à rendre au clergé sa dignité et sa pureté. C'est à cause de la haute idée qu'ils se faisaient du sacerdoce que les Patarins boycottaient les offices des clercs simoniaques ou concubinaires, et les empêchaient même, parfois « manu militari », de les célébrer. Quant au clerc Arialdo, l'initiateur du mouvement, il fonda bien dans une église milanaise une communauté canoniale dont les membres, d'après le récit de Bonizon, « ne possédaient rien » [4].

1. Les plus importantes sont contenues dans le volume intitulé : *Povertà e riechezza nella spiritualità dei secoli XI et XII*, VIII° Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale, Todi, 1969, 302 pages.

2. C. VIOLANTE, *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica*. I : *Le premesse, 1045-1057*, Rome, 1955. G. MICCOLI, « Per la storia della Pataria milanese », *Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, t. LXX (1958), pp. 43-123. Cet article a été repris, sous une forme plus développée, dans son livre : *Chiesa Gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*, Florence, 1966, pp. 101-167.

3. T. MANTEUFFEL, *op. cit.*, p. 11.

4. Cf. G. MICCOLI, « Per la storia », *art. cit.*, pp. 85-86.

Mais, comme l'a bien montré C. Violante, cela signifie simplement que ces clercs observaient la règle d'Aix-la-Chapelle, à l'exception des chapitres 115 et 122, qui autorisaient les chanoines à conserver la propriété personnelle. On ne trouve en tout cas dans les textes les concernant aucune allusion au travail manuel, à la pauvreté du vêtement ou du cadre matériel, ni dans leurs propos aucune attaque contre la richesse des communautés régulières [1]. E. Werner, que suit sur ce point T. Manteuffel, a mis l'accent sur un passage de l'*Historia Mediolanensis* de Landolf le Vieux, chroniqueur très hostile aux Patarins, dont il présente le combat comme une lutte des pauvres contre les riches, l'assimilant à une révolte sociale [2]. En fait, s'il n'est pas douteux que le parti réformateur a trouvé de solides appuis dans le peuple, la composition sociale du milieu patarin n'a cependant rien d'homogène, puisqu'on y trouve aussi bien des nobles comme Erlembaud et des riches comme le monétaire Nazaire. Enfin aucun texte ne permet de déceler chez les Patarins une aspiration à la pauvreté volontaire. Une religiosité plus exigeante amena les laïcs qui formaient le gros du mouvement à considérer comme intolérable le comportement des clercs enlisés dans les affaires temporelles et incapables, de ce fait, de remplir les obligations de leur ministère. Mais à leurs yeux, la restauration de la dignité sacerdotale impliquait la renonciation à la simonie et au nicolaïsme, non la pratique d'un style de vie pauvre.

Contrairement à une tendance, légitime dans le domaine de l'économie et des techniques, qui tend à reporter toujours plus loin dans le passé l'origine des changements survenus en Occident durant le « second âge féodal », il convient, pour l'histoire des mentalités, d'insister plutôt sur le poids et la permanence des représentations traditionnelles jusqu'en plein XII^{e} siècle. Cela est particulièrement vrai pour les notions de richesse et de pauvreté, comme le montre l'intéressante communication faite sur ce thème par G. Miccoli au Congrès de Todi en 1967 [3]. Pendant tout le haut Moyen Age, en effet, la pauvreté a été considérée comme un signe de châtiment, et non d'élection. Dans l'optique commune, attestée par les pénitentiels et la grande majorité des textes hagiographiques, le riche — c'est-à-dire le puissant — est particulièrement bien placé pour assurer son salut. Ses relations, l'existence autour de lui d'une vaste clientèle lui permettent d'alléger ses pénitences [4]. Il peut, par des donations, des fondations pieuses et des aumônes, acquérir sans cesse de nouveaux mérites aux yeux de Dieu. La richesse, loin d'être une malédiction, apparaît plutôt comme une voie d'accès privilégiée à la sainteté. Elle seule permet la largesse et la bien-

---

1. C. VIOLANTE, « I laici nel movimento patarino », dans *I laici nella societas christiana dei secoli XI e XII*, Milan, 1968, p. 609.

2. E. WERNER, *op. cit.*, pp. 121-125.

3. G. MICCOLI, « Dal pellegrinaggio alla conquista : Povertà e ricchezza nelle prime cro ciate », dans *Povertà e ricchezza...*, Todi, 1969, pp. 45-80.

4. Particulièrement typique à cet égard est le passage suivant d'un pénitentiel anglo-saxon du X^{e} siècle, connu sous le nom de « Canons du roi Edgar » : « L'homme puissant, qui a de nombreux amis, peut avec leur aide atténuer grandement sa pénitence. Il prendra douze hommes qui jeûneront à sa place pendant trois jours au pain et à l'eau. Puis il s'en ira quérir sept fois cent vingt hommes qui chacun jeûneront à sa place durant trois jours... Telle est la commutation pénitentielle que pourra se permettre un homme riche et qui a des amis. Le pauvre ne pourra agir de même ; il lui faut faire tout par lui-même. Et ceci est fort juste que chacun expie par lui-même ses fautes car il est écrit : « chacun portera lui-même son propre fardeau. » Cf. C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, Paris, 1969, p. 128.

faisance, qui sont les valeurs les plus prisées dans la société aristocratique. L'idéal ascétique qui prévaut dans les milieux monastiques, exalte la capacité de renonciation, signe sensible de la conversion. Mais qui peut renoncer sinon celui qui possède ? Le pauvre, lui, n'a pour seule ressource que de prier pour son bienfaiteur, ce qui améliore encore la situation de ce dernier sur le plan du salut.

Cette spiritualité ne prévoit pas seulement pour le riche généreux une récompense dans l'autre monde. Elle la lui garantit déjà ici-bas. Beaucoup de documents toscans en faveur de monastères commencent par les paroles suivantes : « Celui qui donnera aux lieux saints (...) recevra au centuple en cette vie. » Comme le montre bien G. Miccoli, cette attente d'une rétribution à la fois matérielle et spirituelle en réponse à un acte de charité ou de dévotion, est à la base de la spiritualité des croisades. Aux yeux des croisés, la victoire, la conquête, le butin apparaissent bien comme des signes de l'élection divine, qui donnent un sens à leur action guerrière. Ils sont aussi la juste récompense de leurs peines, les prémices, en quelque sorte, du salut éternel. « Venez donc, hâtez-vous d'obtenir la double récompense qui vous est due, la terre des vivants et celle où le miel, le lait et toutes les nourritures se trouvent en abondance », déclarent les évêques d'Occident dans une lettre collective sur le thème de la croisade.

Est-ce à dire que la valeur positive de la pauvreté du point de vue religieux soit demeurée inconnue en Occident jusqu'au XII^e^ siècle ? Non, dans la mesure où le thème apparaît, dès le début du XI^e^ siècle, dans divers conventicules hérétiques (à Monforte près de Milan en 1023, à Arras en 1024, etc.) et où la logique même de la réforme de l'Église conduit des hommes comme Hildebrand à préconiser pour le clergé le retour à une certaine forme de pauvreté. Dans la perspective d'une restauration de l' « Ecclesiae primitivae forma », on ne pouvait en effet échapper au problème posé par les biens des clercs [1]. La solution préconisée par la papauté dans la deuxième moitié du XI^e^ siècle fut la pratique de la « vie apostolique » : un clergé vivant en communauté et dépourvu de biens personnels gérerait, au profit des églises et des pauvres un patrimoine ecclésiastique que la Réforme prégrégorienne et grégorienne visait à reconstituer. Grégoire VII échoua dans ses efforts pour imposer ce genre de vie à l'ensemble des clercs mais le mouvement connut un très grand succès dans de larges milieux : chanoines réguliers, groupements laïcs comme ceux qui se constituèrent autour d'Hirsau, Cisterciens, Chartreux, etc. M. Manteuffel met bien en lumière les divers éléments constitutifs de ce courant qui s'affirme au tournant du XI^e^ siècle. Mais il y rattache, à tort à notre avis, les ermites et les « Wanderprediger » qui se multiplient en Occident entre 1080 et 1120. R. Manselli en revanche, dans un article dense et suggestif, opère à ce niveau des distinctions fécondes [2] : il souligne, en effet, l'existence, tout au long du Moyen Age, de deux lignes de développement de la pauvreté chrétienne. L'une s'inspire du passage bien connu des Actes des Apôtres (*Actes* IV, 32-35) : « Nul ne disait sien ce qui lui appartenait, mais entre eux tout était commun »; l'autre, des versets de l'Évangile où le

---

1. Toute la bibliographie sur cette question vient d'être mise à jour dans l'article de G. OLSEN, « The idea of Ecclesia Primitiva in the writings of the twefth-century canonists », *Traditio*, t. XXV (1969), pp. 61-8.

2. R. MANSELLI, « Evangelismo e Povertà », dans *Povertà e ricchezza...*, Todi, 1969, pp. 11-41.

Christ apparaît comme un pauvre « qui n'a pas où reposer sa tête ». Le premier idéal est celui qui sous-tend le mouvement de retour à la vie apostolique. C'est celui des réformateurs du XIe siècle et des Cisterciens. Mais, à y regarder de plus près, s'agit-il vraiment d'un idéal de pauvreté ? En proposant comme modèle et règle de vie la communauté primitive de Jérusalem, les Grégoriens voulaient certes réprimer les abus qu'avait engendrés dans la discipline cléricale la règle d'Aix de 817, et amener les clercs à renoncer à la propriété personnelle. Mais ils n'avaient nullement en vue la réalisation d'une Église pauvre et dépourvue de moyens. L'idéal de la « vita apostolica », en mettant l'accent sur la communauté des biens, abolit certes la distinction entre riches et pauvres. Mais loin d'exalter particulièrement l'état de pauvreté, il vise à le faire disparaître. De plus, dans la pratique, ces aspirations communautaires pouvaient très bien se concilier avec la possession de biens importants et avec la volonté de les accroître encore.

Un exemple très significatif à cet égard nous est fourni par le chanoine régulier bavarois Gerhoch de Reichersberg (1093-1169), dont Mlle A. Lazzarino del Grosso vient d'analyser les prises de position sur le problème du patrimoine ecclésiastique [1]. Cet esprit ouvert et avancé a été extrêmement sensible aux risques que faisait courir à l'Église une féodalisation qu'il estimait plus dangereuse encore pour elle que l'investiture laïque. Dans ses premiers écrits, il souligne, en particulier, les graves inconvénients que présente pour les évêques la détention des « regalia », en raison des obligations administratives et militaires qu'elle impliquait, et il leur recommande de ne pas s'attacher à les conserver. Mais dans ses ouvrages ultérieurs, et surtout après son accession, en 1132, à la charge de prévôt de Reichersberg, il exprime avec une insistance croissante l'idée qu'une renonciation de l'Église aux « regalia » l'affaiblirait de façon irrémédiable, et l'empêcherait de remplir ses devoirs envers les pauvres. Aussi se contente-t-il dès lors de conseiller aux prélats de se soustraire autant qu'ils le peuvent aux obligations féodales, en particulier dans le domaine militaire, tout en gardant les biens et les pouvoirs d'origine publique qu'ils détiennent. Paradoxalement — mais le paradoxe, nous l'avons vu, n'est qu'apparent — cet ardent défenseur de la « vie apostolique » aboutit finalement à la conviction que l'Église doit conserver et même développer son patrimoine, quelle qu'en soit l'origine. Gerhoch souhaite seulement que les revenus en soient plus équitablement distribués, et aillent en priorité aux pauvres. Parmi ces derniers, du reste, il accorde une place privilégiés aux pauvres d'élection, c'est-à-dire aux chanoines réguliers de l' « ordo novus », auquel il appartient ! Pour lui, le clergé doit être dépourvu de toute propriété personnelle. Mais l'Église doit être riche pour pouvoir entretenir les pauvres et garantir aux adeptes de la pauvreté volontaire le libre exercice de leur genre de vie.

On retrouve dans les prises de position de Gerhoch toutes les ambiguïtés de la Réforme grégorienne. D'Humbert de Moyenmoutier à Pascal II, on voit s'opérer une prise de conscience progressive des implications fondamentales du combat réformateur : la lutte contre la simonie amena en effet les Grégoriens à mettre en cause l'investiture laïque. Mais le refus de celle-ci débouchait sur un problème bien plus grave : celui des rapports de l'Église avec les pouvoirs, c'est-

1. A. LAZZARINO DEL GROSSO, « Povertà e ricchezza nel pensiero di Gerhoch di Reichersberg, *Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli studi di Genova,* t. VIII (1969), pp. 146-193.

à-dire, en fin de compte, celui des modalités de sa présence au monde. Avec Grégoire VII, un choix décisif a été fait dans le sens d'une domination du Temporel par le Spirituel. L'Église ne se contente plus de réclamer pour elle la « libertas », et de chercher à récupérer tous les droits et biens qui avaient été accaparés par les laïques à des époques antérieures. Elle veut désormais sacraliser la société et soumettre le monde à son autorité, non certes par pure volonté de puissance mais pour l'amener à accomplir pleinement la vocation qui lui a été assignée par le Créateur. A une eschatologie d'attente succède ce qu'on pourrait appeler une « eschatologie réalisée », dans laquelle le royaume de Dieu se construit « hic et nunc » sous la forme d'une société chrétienne dont le pape serait à la fois l'inspirateur et le juge.

Mais cette fuite en avant dans une politique de conquête et de domination, qui n'hésite pas à utiliser les moyens politiques pour atteindre ses objectifs surnaturels, n'a pas été la seule réaction de l'Église face aux implications ultimes de la Réforme. Tout un courant canonial et érémitique, qui s'était lui aussi attaché à dénoncer la décadence de l'ordre ecclésiastique et la déchristianisation de la société, a trouvé alors dans le paupérisme radical le meilleur moyen d'éviter le retour aux errements passés. Aux tenants de cette tendance, l'adoption d'un *style de vie pauvre* est apparue comme la seule façon de ne pas retomber dans la contradiction entre l'idéal et la vie vécue. Aussi est-ce bien en définitive des années qui séparent la mort de Grégoire VII du Concordat de Worms qu'il faut dater la véritable prise de conscience de la valeur positive de la pauvreté volontaire. A juste titre, T. Manteuffel souligne l'importance décisive des événements de 1111, lorsque, sous la pression de la Curie et de l'épiscopat, Pascal II fut obligé de dénoncer l'accord qu'il venait de conclure avec Henri V, par lequel l'Église retrouvait son indépendance vis-à-vis du pouvoir laïc, à condition de renoncer aux biens et aux droits qu'elle tenait de la main de l'empereur. Dès lors, le parti réformateur éclata : la majorité du clergé, soucieuse de conserver ses possessions (tout en cherchant à se libérer de la tutelle des souverains), prit ses distances vis-à-vis des partisans d'une Église pauvre.

Ermites ou « Wanderprediger », orthodoxes ou hérétiques, ceux-ci s'inspirent directement de l'exemple du Christ. Leur adhésion à la pauvreté est d'abord volonté de suivre le Christ pauvre et abandonné (« Nudus nudum Christum sequi ») et de vivre concrètement un genre de vie évangélique. T. Manteuffel ne s'interroge guère sur les causes du succès rapide de ces doctrines au cours du premier tiers du XII^{e} siècle. Sans doute faut-il y trouver l'écho des transformations économiques et sociales qui s'opèrent alors en Occident. Dans un monde où le progrès technique ainsi que l'essor de la production et des échanges accentuent les clivages au sein de la société rurale, et font apparaître de nouvelles formes de misère, le choix de la pauvreté comme condition de vie librement acceptée commence à revêtir une valeur exemplaire : il atteste, en effet, la volonté de se rapprocher des laissés-pour-compte de l'expansion. Mais le refus d'un Robert d'Arbrissel de construire des églises et de s'insérer dans les structures ecclésiastiques traditionnelles signifie encore autre chose : à une époque où la Réforme de l'Église s'achève au niveau institutionnel par des compromis sans grandeur avec les pouvoirs temporels, une volonté systématique de vivre en opposition avec les valeurs dominantes de la société et de s'adresser en priorité à ceux qui en étaient exclus (errants, prostituées, pauvres divers) constitue de la part des tenants du paupérisme intégral une protestation contre l'enlise-

ment de l'idéal réformateur. D'Arnaud de Brescia à Valdo, le mouvement prit de plus en plus un tour hérétique. Rejetés hors de l'Église, les adeptes de la pauvreté volontaire finirent par constituer des sectes (Vaudois, Humiliés, Pauvres Lombards), durement persécutées par tous les pouvoirs après 1184.

★

Comment l'adhésion au précepte évangélique de pauvreté a-t-elle pu conduire certains courants jusqu'à l'hérésie, et pourquoi nombre d'adeptes de la pauvreté ont-ils fini sur le bûcher alors que d'autres étaient canonisés ? A ces questions fondamentales, T. Manteuffel apporte quelques éléments de réponse dans la conclusion de son étude. Il souligne en particulier la relativité du concept d'hérésie : à certaines périodes de son histoire, au début du XIII^e siècle par exemple, l'Église a exalté la pauvreté volontaire, ou du moins a toléré sa pratique dans de vastes secteurs du monde clérical. A d'autres, et en particulier au XIV^e siècle, elle l'a combattue et même condamnée, puisque, en 1323, Jean XXII déclara hérétique la proposition selon laquelle le Christ et les apôtres n'avaient pas connu la propriété. De façon générale, on peut admettre avec l'auteur que la centralisation qui s'est opérée dans l'Église, du XI^e au XIV^e siècle, a favorisé la détermination de critères homogènes d'orthodoxie : « Lorsque la papauté eut affirmé ses prérogatives exclusives en matière de définition de la foi et de sauvegarde de la doctrine, la conséquence indirecte en fut l'accroissement du nombre des idées tenues pour hérétiques. » [1] Ce n'est certes pas un hasard si la persécution violente des adeptes de la pauvreté se déchaîne en un temps où la papauté avignonnaise fait de l'Église une monarchie administrative.

Pourtant l'adhésion à la doctrine de la pauvreté volontaire n'était pas en elle-même un motif d'hérésie. C'est ce que confirme l'attitude d'Innocent III, faisant passer l'aile droite des mouvements de pauvreté (Humiliés, Pauvres Catholiques, etc.) du statut de secte condamnée à celui de groupe toléré par l'Église, et autorisant le développement de l'expérience franciscaine qui constitue la forme la plus radicale de pauvreté volontaire qu'ait connue le Moyen Age. Il est donc inexact de présenter l'histoire des adeptes du paupérisme entre le XI^e et le XIV^e siècle comme la lente progression vers l'hérésie d'un mouvement issu de l'orthodoxie. A cet égard, le titre donné au livre de T. Manteuffel dans son édition française (« Naissance d'une hérésie ») n'est pas très heureux. En fait, comme l'auteur le signale lui-même, le plus essentiel des critères selon lesquels l'Église a jugé ces courants est incontestablement l'obéissance envers la hiérarchie. Si saint François a réussi là où Valdo avait échoué, ce n'est pas parce que ce dernier allait plus loin en matière de pauvreté, mais parce que, à la différence du Pauvre d'Assise, il avait fini par considérer qu' « il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes », en cas de conflit avec l'autorité ecclésiastique. A ce propos, il est dommage que T. Manteuffel présente les croyances des Vaudois en matière de pauvreté à travers des textes tardifs, ceux de l'inquisiteur dominicain Bernard Gui qui écrivit au début du XIV^e siècle, à une époque où les Pauvres de Lyon avaient fortement subi l'imprégnation de la doctrine cathare. Les documents de la fin du XII^e siècle étudiés par V. Selge montrent bien que l'ori-

1. T. MANTEUFFEL, *op. cit.*, p. 102.

gine de leur conflit avec l'Église ne se situe pas alors dans leur conception exigeante de la pauvreté évangélique [1]. S'ils ont rompu avec l'orthodoxie, c'est parce qu'à leurs yeux le fait pour un chrétien de renoncer aux biens matériels dans un esprit évangélique suffisait à l'habiliter au ministère de la prédication, en l'absence de tout mandat conféré par la hiérarchie. Le désaccord porte donc sur les fonctions respectives des clercs et des laïques dans l'Église, non sur la question de la pauvreté en elle-même.

Si cette explication rend bien compte des attitudes diverses prises par l'Église selon les époques vis-à-vis des adeptes de la pauvreté volontaire, elle ne permet cependant pas de comprendre pourquoi ceux-ci ont été systématiquement condamnés à partir du début du XIV^e^ siècle. T. Manteuffel suggère une dernière hypothèse pour expliquer ce raidissement : l'idéal de pauvreté volontaire a été considéré avec bienveillance et même encouragé dans la mesure où il apparaissait comme une aspiration individuelle ; il a suscité en revanche méfiance et répression chaque fois qu'il a pris la dimension d'un mouvement collectif. Sans doute serait-il plus exact de dire que l'adhésion à la pauvreté a été approuvée tant qu'elle est demeurée un phénomène clérical, et qu'elle a été condamnée lorsqu'elle a atteint les laïcs, susceptibles de mettre en cause les fondements mêmes de l'ordre social. En somme, en déclarant hérétique la doctrine de la pauvreté du Christ et des apôtres, Jean XXII aurait moins visé les franciscains « spirituels » que les béguins et béguines qui gravitaient dans leur sillage. Dans cette hypothèse, le geste d'Innocent III conférant le diaconat à saint François et imposant la tonsure à ses compagnons le jour même où il autorisait la poursuite de leur expérience, retrouve toute sa signification.

André VAUCHEZ.

1. K. V. SELGE, *Die ersten Waldenser*, 2 vol., Berlin, 1967.